

Beckers, Hubert Karl Philipp
Historisch-kritische Erläuterungen zu Schelling's Abhandlungen über die Quelle der ewigen Wahrheiten und Kant's Ideal der reinen Vernunft



Historisch-kritische Erläuterungen

zu

Schelling's Abhandlungen

über

die Quelle der ewigen Wahrheiten und Kant's Ideal der reinen Vernunft.

Von

Hubert Beckers.

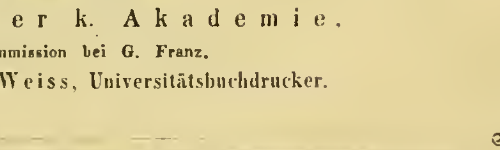
Aus den Abhandlungen der k. bayr. Akademie d. W. I. Cl. VIII. Bd. III. Abth.

München 1858.

Verlag der k. Akademie.

in Commission bei G. Franz.

Druck von J. G. Weiss, Universitätsbuchdrucker.



Historisch-kritische Erläuterungen

zu

Schelling's Abhandlungen

über

die Quelle der ewigen Wahrheiten und Kant's Ideal der reinen Vernunft.

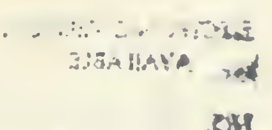
Von

Hubert Beckers.

Aus den Abhandlungen der k. bayr. Akademie d. W. I. Cl. VIII. Bd. III. Abth.

München 1858.
Verlag der k. Akademie,
in Commission bei G. Franz.





Historisch-kritische Erläuterungen
zu
Schelling's Abhandlungen
über
die Quelle der ewigen Wahrheiten und Kant's Ideal der reinen Vernunft.

Von

Hubert Beckers.

Wie wir es schon in der Erkenntniss eines blossen Naturgebildes überall um so weiter gebracht haben, je vertrauter wir mit seiner Genesis geworden, je klarer und bestimmter uns seine ganze Entwicklungsgeschichte vor Augen liegt, eben so werden wir auch von jeder grösseren geistigen Erscheinung uns eine um so befriedigendere und vollständigere Rechenschaft zu geben im Stande seyn, je mehr wir sie in ihrem ganzen Zusammenhange und nach ihrer stufenweisen Entwicklung zu erfassen und zu verfolgen die Mittel besitzen. Nichts ist daher auch lehrreicher und anziehender, als in dem Ideengange bedeutender wissenschaftlicher Forscher den leitenden Fäden nachzuspüren, welche sich von Anbeginn durch deren Werke und Systeme hindurchziehen, und, wie in den früheren Gedanken die Keime zu den späteren, so in diesen nur die ausgebildeteren Entwicklungsformen von jenen zu finden und aufzuzeigen. Ja gar Manches, was ausserdem nur halb erfasst oder missverstanden wird, gewinnt erst durch diese Vergleichung des Neueren mit dem Aelteren sein volles Licht und sein rechtes Verständniss.

Möge es uns verstattet seyn, auch in Beziehung auf *Schelling* einen solchen Versuch hier zu wagen und einige vergleichende Betrachtungen und historisch-kritische Erörterungen an die beiden Abhandlungen anzuknüpfen, welche derselbe *„über die Quelle der ewigen Wahrheiten“* und *„über Kant's Ideal der reinen Vernunft“* in der Akademie der Wissenschaften zu Berlin seiner Zeit vorgetragen, und die nunmehr in dem ersten Bande der zweiten Abtheilung seiner sämmtlichen Werke den Inhalt der eilften und zwölften Vorlesung und den Schluss dieses Bandes bilden.

Was diesen Abhandlungen eine vorzugsweise Bedeutung verleiht, ist insbesondere diess, dass in denselben die Cardinalfrage aller Philosophie, nämlich die *Frage über das Verhältniss von Seyn und Denken oder zwischen Existenz und Denknothwendigkeit* und zwar mit jenem bewunderungswürdigen Scharf- und Tiefsinne, der diesem Forscher von jeher eigen war, erörtert, und gezeigt wird, dass und wie allein der eben berührte Gegensatz seine Vermittlung zuletzt in einer höchsten Einheit finden könne und müsse — in einer Einheit, welche alle Wirklichkeit und Möglichkeit umfasst, in der aber, wenn und insoweit es sich auch wieder um Unterscheidung dieses Gegensatzes in seiner Einheit handle, die Priorität nicht auf Seite des Denkens sei. Denn nicht dieses, sondern das *Seyn* sei das Erste, das *Denken* erst das Zweite oder Folgende. Und dieser Gegensatz sei zugleich der des *Allgemeinen* und des *schlechthin Einzelnen* — des *Was* und des *Dass*. Gott sei das absolute Einzelwesen, aber in Folge einer über ihn selbst hinausreichenden Nothwendigkeit zugleich das *ens universale*, der Inbegriff aller Möglichkeit, die sich aber dennoch zur lauteren Substanz wie ihr Accidens verhalte und daher jener auch die Macht verleihe, nicht bloss zu *seyn*, d. h. lediglich Actus purus zu seyn, sondern *Etwas* zu seyn und zwar Etwas im absolutesten, das ganze Reich der Möglichkeiten in sich begreifenden Sinne, zu seyn. Und diess ist auch in den ausserdem nicht

so leicht verständlichen Schelling'schen Worten gelegen, dass, weil für Gott das allgemeine Wesen zwar ein nothwendiges, aber doch ein *συμβεβηκὸς* im Aristotelischen Sinne sei, ihm darum auch das Wesen *frei* bleibe.

Was *Schelling* hiemit sagen will, ist nur eine noch genauere Bestimmung des anderen Ausspruches, dass das absolute Einzelwesen in Folge einer über es selbst hinausreichenden Nothwendigkeit zugleich das alles Mögliche und Allgemeine in sich Begreifende sei, indem hinzugefügt wird, dieses *ens universale* sei zwar ein nothwendiges Attribut des absoluten Einzelwesens, aber komme doch, wie jedes Prädicat zu seinem Subjecte, gleichsam erst hinzu; und da hier von dem Subjecte aller Subjecte, von dem Ursubjecte, der absoluten Substanz, die Rede sei, so hänge auch seine Existenz oder Wirklichkeit nicht von dem Möglichen ab, das es in sich begreift und das, ungeachtet es ihm nothwendig zukommt, doch gewissermassen etwas in Ansehung seiner eigenen Wirklichkeit Zufälliges ist, da es auch ohne dasselbe wirklich wäre. Das Mögliche hat also nicht das Wirkliche, sondern nur das Wirkliche hat das Mögliche in seiner Macht, und diess ist der Sinn der obigen Worte *Schelling's*, dass, weil Gott nicht in seinem Wesen, d. h. in der Indifferenz aller seiner Möglichkeiten, sondern in seinem reinen Actus existire, ihm auch das Wesen *frei* bleibe, d. h. dass er vermöge seiner absoluten Wirklichkeit Herr seiner absoluten Vermöglichung sei und darum auch dieser gegenüber sich in Freiheit befinde.

Es ist hier nicht der Ort, uns auf eine ausführliche Entwicklung dieser Begriffe einzulassen, die uns übrigens bereits in nicht undeutlicher Ferne die Mittel zeigen zur Lösung der schwierigsten Fragen der Speculation, zu denen vor allen die auf die göttliche Freiheit bezügliche gehört *).

---

*) Dass durch das rechte Verständniss des *Seyenden* oder des *Wesens* in

Dagegen mag uns jetzt von ganz besonderem und höchst belehrendem Interesse ein Rückblick seyn auf diejenigen hieher gehörigen

---

Gott allein auch der Weg zu dem wahren Begriffe der göttlichen Freiheit gefunden werden könne, sucht *Schelling* insbesondere in seinen Vorlesungen über den *Monotheismus* (im 2. Bde. der II. Abth.) da zu zeigen, wo er (S. 29—34) von dem Satze ausgeht: Gott ist das *Seyende selbst*, und diesen Begriff als den *Begriff aller Begriffe* und eben darum als den höchsten auch aller Philosophie (bei dem aber, wie zur Erläuterung beizufügen seyn mag, nicht stehen zu bleiben, der nur der erste, nicht schon der letzte und in diesem Sinne der höchste ist) bezeichnet. Er will ihn den Begriff aller Begriffe genannt haben, weil jeder Gegenstand von uns nur gedacht wird, inwiefern wir das Seyende in ihm denken, weil der letzte Inhalt jedes Begriffs eben nur das Seyende ist, das *Ens universale*, was die alte scholastische Philosophie wohl eingesehen. Wenn das Thier die Dinge nicht *denke*, so sei es eben, weil ihm der Begriff des Seyenden fehle; dieser Begriff des Seyenden, in dessen Besitz der Mensch ist, mache den ganzen Unterschied vom Thiere aus. Von diesem *Seyenden selbst* nun, behauptet *Schelling*, sei allein, da sein Begriff noch kein *wirkliches* Seyn (S. 30), sondern ein blosses Seyn im *Begriffe* (S. 31) in sich schliesse, ein Fortgang zum actuellen Seyn möglich. Denn (S. 30) das, wozu man fortgehen solle, müsse mit dem, *von* dem man fortgehe, noch nicht gesetzt seyn. Die Philosophie (S. 34) vom Seyn anfangen, heisse sie geradezu auf den Kopf stellen, heisse sich verdammen, nun und nimmermehr zur Freiheit durchzudringen. „Gott ist das Seyende selbst", heisst aber nach *Schelling* nichts anderes, als (S. 32): Gott in seinem reinen Wesen betrachtet, ist bloss das, was *seyn wird.* Und dieses, fügt *Schelling* (S. 33) hinzu, führe uns nun eigentlich erst auf den höchsten Begriff Gottes, inwiefern er als das Seyende selbst bestimmt wird. Man sehe nämlich, dass darin ein freies Verhältniss Gottes zu dem Seyn ausgedrückt sei, dass er bestimmt sei: als der vom Seyn noch *Freie*, mit dem Seyn Unbehaftete. Denn alles, was *ein* Seyendes ist, sei dem Seyn gleichsam verpflichtet, verhaftet, es habe, soweit es ein Seyn *ist*, nicht die Wahl zu seyn oder nicht zu seyn, *so* oder *nicht so* zu seyn, und es beruhe eben darauf die uralte Meinung von der Unseligkeit alles Seyns, oder wie ein französischer

Begriffserörterungen, welche sich in einer schon sehr alten Schrift *Schelling's* finden, nämlich in seinem im J. 1812 erschienenen *„Denkmal der*

Philosoph diess ausgedrückt, von dem *malheur de l'Existence.* Gott sei in *diesem* Sinne ausser dem Seyn, über dem Seyn, aber er sei nicht bloss an sich selbst frei *von* dem Seyn, reines *Wesen,* sondern er sei auch frei *gegen* das Seyn, d. h. eine lautere Freiheit zu seyn oder nicht zu seyn, ein Seyn anzunehmen oder nicht anzunehmen; was auch in dem Ausspruche der allerältesten Urkunde, in der von dem wahren Gott die Rede ist, liege: „Ich werde seyn, der ich seyn werde." Man könne diess auch übersetzen: der ich seyn *will* — ich bin nicht das *nothwendig* Seyende (in diesem Sinn), sondern *Herr* des Seyns. Man sehe hieraus, wie schon dadurch, dass Gott als das Seyende selbst erklärt ist, er auch als *Geist* bestimmt sei. „Denn Geist", fügt *Schelling* hinzu, „ist das, was seyn und nicht seyn, was sich äussern oder nicht äussern kann, was sich nicht äussern *muss*, wie der Körper, der keine Wahl hat, seinen Raum zu erfüllen, der ihn erfüllen *muss*, während ich z. B. als Geist ganz frei bin, mich zu äussern oder nicht zu äussern, mich so oder anders zu äussern." Man sehe eben darum auch, wie eine Philosophie, die bis auf das Seyende selbst zurück und von diesem ausgehe, wie diese unmittelbar und durch sich selbst schon auf ein System der Freiheit führe und von der Nothwendigkeit sich befreit habe, die auf alle, beim blossen Seyn stehen bleibende, nicht zum *Seyenden selbst* sich erhebende Systeme wie ein Alp drücke, mögen sie auch noch so viel von *Bewegung* schwatzen. Ueber das Seyn hinaus, und selbst in ein freies Verhältniss zu ihm zu kommen, diess sei das eigentliche Streben der Philosophie. — Soweit *Schelling.*

Es ist jedoch hier vor einem sehr nahe liegenden Missverständnisse zu warnen. Wenn nämlich *Schelling* (S. 33) sagt: „Gott ist die lautere Freiheit zu seyn oder nicht zu seyn, ein Seyn anzunehmen oder nicht anzunehmen", so ist der Sinn davon nicht etwa dieser, dass Gott sich auch in seinem ursprünglichen Seyn, in seinem absoluten Prius negiren könne, sohin möglicher Weise dann auch gar nicht existirte. Denn sein reines *Dass* — gegenüber dem reinen *Was* (dem Wesen, oder dem Seyenden, das er ist) — sein absolutes Prius, das nur als Actus purissimus, lauterste Wirklichkeit zu denken, ist unaufheblich. Dieser Actus

Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi." Es ist gewiss in hohem Grade denkwürdig, schon damals bei *Schelling* denselben Grundgedanken, die ihn noch am Ende seines Lebens so an-

---

purissimus, das Antipodische aller Idee, dieses nothwendige, unvordenkliche, grundlose Seyn bildet die Grenzscheide zwischen der positiven Philosophie und der negativen, welche letztere über diesen Stein des Anstosses nicht hinaus kann. Aber auch mit diesem starren, unbeweglichen Seyn für sich allein wäre nichts anzufangen, gelänge es nicht, von ihm hinwegzukommen und einen wirklichen Fortschritt zu gewinnen. Und dieser ist nur möglich durch Nachweisung einer Potenz, die jenem Nothwendigseyenden nicht als Prius vorausgeht, sondern die sich ihm als sein Posterius darstellt, so dass es diese Potenz oder das ein Anderes von sich seyn und nicht seyn Können gleichsam in seiner Hand hat und damit in Freiheit gegen sein unvordenkliches Seyn sich gesetzt sieht, wodurch Gott allein erst zum wahrhaft und wirklich Seyenden, zum Herrn des Seyns und insoferne zum *Ueberseyenden* erhoben wird. Nur als der Ueberseyende ist Gott im Besitze jener überschwänglichen Freiheit, vermöge deren er seyn oder nicht seyn, ein Seyn annehmen oder nicht annehmen kann, worunter also immer nur das *aposteriorische* Seyn Gottes, nicht sein apriorisches zu verstehen ist, oder was mit anderen Worten nur heissen soll: Gott hat die Freiheit, ein von ihm verschiedenes, creatürliches Seyn anzunehmen oder nicht anzunehmen. Er ist und bleibt in alle Ewigkeit absoluter Geist, er mag sich nun äussern oder nicht äussern, er mag in sein Posterius hervortreten oder nicht hervortreten. Wie diess aber speculativ zu erweisen, wie von dem Begriffe des Nothwendigexistirenden aus zum Ueberexistirenden, zum Herrn alles Seyns oder zum absoluten und vollkommen freien, alleinigen Geiste zu gelangen, wie hieraus die freie Schöpfung der Welt zu erklären und die ganze weitere, hieran sich knüpfende Folge realer Begriffe zu entwickeln sei, diess zu zeigen ist die Aufgabe der *positiven* Philosophie, die nach *Schelling* allein erst den Namen ἐπιστήμη, der eigentlich wissenden Wissenschaft verdient, im Gegensatze zur blossen διάνοια, womit die *negative* Philosophie zu bezeichnen ist.

gelegentlich beschäftigten, zu begegnen, nur später in bei weitem entwickelterer Form und im Zusammenhange eines noch viel ausgebildeteren Systemes. Auch jetzt noch hätten jene früheren Erklärungen genügen können, um den Vorwurf eines einseitig *naturalistischen Theismus*, der gegen *Schelling's* letztes System erhoben worden, vollständig zu entkräften und die Unstatthaftigkeit, bei einem sogenannten *„ethischen Theismus"* stehen zu bleiben, darzuthun.

Denn schon in jener gegen *Jacobi* gerichteten Schrift, die — abgesehen von ihrer polemischen Meisterschaft — eine wahre Fundgrube der tiefsten und genialsten Gedanken noch bis zur Stunde ist, lesen wir Aussprüche wie folgende: (S. 77) „Gott muss Etwas vor sich haben, nämlich *sich selber* so gewiss er *causa sui* ist. *Ipse se ipso prior sit necesse est*, wenn es nicht ein leeres Wort ist, Gott sei absolut." „Freilich", setzt *Schelling* hinzu, „mit den Begriffen eines schalen Theismus, der in Gott keine Unterscheidung zulässt, der das Wesen, in dem alle Fülle wohnt, als ein schlechthin Einfaches — rein ausgeleertes, substanzloses, nur eben noch *Fühlbares* beschreibt, mit diesen Begriffen verträgt sich jene Vorstellung nicht." Und im weiteren Verlaufe heisst es sodann: (S. 82—83) Die *Natur* des göttlichen Wesens (das Tiefste, Verborgenste in Gott [S. 78]) muss selber diesem seinem Wesen, das sich durch die Schöpfung ausbreitet, vorausgehen, und diese Natur kann mit dem Wesen selbst nicht von einerlei Art, sondern muss in Ansehung der *Eigenschaften* von ihm verschieden seyn. Wie wenn man z. B. sagte, des eigentlichen Wesens Art bestehe in Liebe und Güte, so könnte die von dem Wesen unzertrennliche, ja von ihm gewissermassen vorausgesetzte *Natur* des Wesens nicht auch in Güte und Weisheit bestehen, weil sonst kein Unterschied wäre; in ihr müsste also ein Mangel, wenigstens selbstbewusster Güte und Weisheit, oder sie müsste *blosse Stärke* seyn. Dass aber Etwas in Gott sei, das *bloss* Kraft und Stärke sei, könne, fügt *Schelling* hinzu, nicht befremden, wenn man nur

nicht behaupte, dass er *allein* dieses und sonst nichts anderes sei. „Denn wie sollte eine *Furcht* Gottes seyn, wenn keine Stärke in ihm wäre, und dann, wie sollte er doch selbst mitsammt seiner Weisheit und Güte bestehen ohne Stärke, da Stärke eben das Bestehen und hinwiederum alles Bestehen Stärke ist. Wo keine Stärke ist, da ist auch kein Charakter, keine Individualität, keine wahre Persönlichkeit, sondern eitel Diffluenz, wie wir an charakterlosen Menschen täglich gewahr werden. Und eben so gut, ja besser lässt sich der von *Jacobi* citirte, alte Spruch: *Sine bonitate nulla majestas* — also umkehren, dass *ohne* Stärke auch die höchste Güte nie zur Majestät erhöht würde. Denn nicht umsonst auch reden heilige Bücher soviel von Gottes Kraft und von der Stärke seiner Macht.“

Man sieht, wie nahe der *Schelling von* 1811, denn von diesem Jahre ist die Vorrede zu der Schrift gegen *Jacobi* datirt, und der *Schelling von* 1850, in welchem Jahre die Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten in der Akademie zu Berlin von ihm gelesen worden, — wie ganz nahe sie sich stehen, ja wie dieselben Grundgedanken, nur mit anderen Worten und Ausdrucksweisen, hier wie dort, sich finden. Was gegen *Jacobi* als die Natur Gottes (Natur nämlich im geistigen Sinne genommen), als seine Kraft und Stärke geltend gemacht wird, ist nichts Anderes als dasjenige, was *Schelling* jetzt als das im höchsten Sinne *Selbstseyende*, als das allem Begriffe zuvorkommende Seyn, als die absolute Wirklichkeit oder das absolute Einzelwesen bezeichnet. Und auch von diesem könnte, wie von der Kraft und Stärke gesagt werden: dass Etwas in Gott sei, das bloss *Wirklichkeit,* in der nichts von Potenz sich finde, sei, könne nicht befremden, wenn man nur nicht behaupte, dass er *allein* dieses und sonst nichts anderes sei.

Und eben so hatte auch schon damals *Schelling* die *Priorität des Seyns vor dem Denken* vollständig erkannt, was unter anderem aus den

Aeusserungen, *Jacobi* gegenüber, hervorgeht, wo es (S. 83) heisst: Wenn aber einmal eine Stärke, *also etwas, das bloss Natur ist,* in dem höchsten Wesen zugegeben werden müsse, so frage sich dann erst, was dem andern *vorausgegangen* sei, ob zu glauben, dass Güte und Weisheit zuerst gewesen, und dann die Stärke drüber gekommen sei, oder ob zu glauben, dass umgekehrt die Stärke zuerst gewesen, welche dann durch Weisheit und Güte gemildert worden; und wenn man das Letzte bei weitem glaublicher finden müsse (es wäre denn, dass man gar zu unfähig wäre, um sich überhaupt zu solchen Gedanken zu erheben), so werde man wohl auch zugeben müssen, es sei das von Anbeginn, d. h. zu allererst Gewesene — zwar nicht eine Natur der Dinge, die etwas bloss Aeusserliches und hieher noch gar nicht Gehöriges wäre, wohl aber die *Natur des Wesens selber* gewesen, das sich zum actu Vollkommensten aus sich selbst evolvirt habe. — Diese letzteren Ausdrücke *Schelling's* dürfen jedoch nicht so verstanden werden, als wenn in Gott überhaupt von einem *Vor* und *Nach* die Rede seyn könnte, oder als ob Gott zu seiner vollkommenen Wirklichkeit erst einer Evolution aus sich selbst oder so zu sagen einer Selbsterzeugung bedürfe. Alles *Vor* und *Nach* kann sich nur auf unsere Gedankenfolge beziehen, in der wir eben nicht anders können, als eines nach dem anderen setzen und erst dann im Stande sind, das Getrennte wieder zu verknüpfen.

Um aber wieder auf die *Prioritätsfrage* zwischen Kraft oder Stärke — dem *Dass* Gottes — auf der einen, und der Güte, Weisheit u. s. w., dem *Was* Gottes — auf der anderen Seite zurückzukommen, so findet auch jetzt noch die Bemerkung ihre volle Anwendung, welche *Schelling* bezüglich derjenigen macht, welche Wunder glauben, was damit gewonnen sei, wenn sie dem vermeintlichen Naturalismus einen schalen Theismus entgegensetzen, wobei sie in gänzlicher Unwissenheit gerade über diejenigen Bestimmungen des Begriffes Gottes sich befinden, die ihm allein seine wahre Realität sichern. „Aber auf dergleichen Bestim-

mungen", bemerkt *Schelling* (S. 84), „gerathen jene überhaupt nicht, welche in der Philosophie Zeitlebens Pinsel geblieben und gar nie an die rechten Begriffe gekommen sind, so sehr sie darnach geschnappt haben."

„Eben diese sind es, die auch beständig entgegnen: *es müsse der Anbeginn von allem ein sittliches Principium gewesen seyn*, wobei sie aber unterlassen zu bestimmen, ob ein actu oder bloss potentiâ sittliches, wodurch sie gewinnen, dass die, welche klüger sind denn sie, dastehen, als wenn sie ein schechthin blindes Wesen, gleichsam einen Stein oder Klotz zum Anfang machten. Denn es muss doch auch das sittliche Wesen, eben um ein solches zu seyn und um sich als solches zu unterscheiden (worin eben der Actus der Persönlichkeit besteht), einen *Anfang seiner selbst* in sich selbst haben, der nicht *sittlich* ist" — wozu *Schelling* die ausdrückliche Anmerkung macht: „wohl zu unterscheiden von *unsittlich*", womit gesagt seyn soll, dass, wenn z. B. von der *Mathematik* behauptet würde, sie sei *nicht sittlich*, diess natürlich nicht den Sinn haben könnte, sie sei *unsittlich*, sondern nur den, dass sie überhaupt nicht in die Begriffssphäre des Sittlichen falle, sondern einem völlig anderen Gebiete angehöre.

Wenn aber auch, fährt *Schelling* (S. 85) fort, der Anfang eines sittlichen Wesens nicht *selbst* wieder sittlich, d. h. ein actu sittliches Principium seyn kann, so verhindert diess nicht, dass dieser Anfang, den ein sittliches Wesen in sich hat, doch schon potentiâ oder implicite sittlich und kein absolut Entgegengesetztes von Freiheit oder Sittlichkeit sei.

Wollte man ferner behaupten, *es gehe als Anbeginn allem voraus eine mit Weisheit wollende und wirkende Intelligenz*, so folgte aus diesem Satze, dass dann die Intelligenz auch sich selber voraus-

gehen müsste, was gar keinen Sinn hätte. Während also die Verfechter dieser Ansicht, sagt *Schelling* (S. 85), „auf dem Tiefsten zu seyn glaubten, sind sie kaum unter die Oberfläche gedrungen. Fragen sie sich nur selber, wenn sie so viel verstehen, ob eine Intelligenz so blank und bloss auf *sich selber*, als *Intelligenz* beruhen — als blosse Intelligenz *seyn* könne, da doch das *Denken* der gerade Gegensatz des Seyns, und gleichsam das Dünne und Leere ist, wie dieses das Dicke und Volle. Was aber der Anfang einer Intelligenz (in ihr selber) ist, kann nicht wieder intelligent seyn, indem sonst keine Unterscheidung wäre, es kann aber auch nicht schlechthin nicht intelligent seyn, eben weil es die Möglichkeit einer Intelligenz ist."

Hier stehen wir wieder bei jenem höchsten Punkte der nothwendigen Verkettung des *Dass* und des *Was*, der absoluten Wirklichkeit und der absoluten Möglichkeit in Gott. Der tiefste Grund der göttlichen Existenz ist allerdings etwas von der göttlichen Intelligenz Verschiedenes und von ihr Unabhängiges, aber er ist, wenn auch nicht actu, doch potentiâ ein intelligenter — es ist ihm die Intelligenz eingeboren, was nicht seyn könnte, wenn keine Stätte für diese Potenz in ihm wäre, nur ist diese Potenz nicht *Er selbst*, denn *Er* ist Actus purissimus, reine potenzlose Wirklichkeit.

Ohne dieses absolute *Dass* gäbe es kein *Was*, es könnte überhaupt nichts prädicirt werden. Denn sage ich: Gott ist das höchste Wesen, oder der Inbegriff aller Möglichkeiten, oder Gott *weiss*, Gott *will* u. s. w., so setzt diess immer schon ein Prius, ein absolutes Subject voraus, von dem es prädicirt wird, also ein Vor- und Ueberseyendes. Man könnte gar nicht sagen: Gott ist dieses oder jenes, wenn nicht etwas schon als Actus purissimus allem Begriffe und Urtheile Zuvorkommendes und sohin unvordenklich oder blind Seyendes ponirt würde, von dem sodann in unserem Denken erst hinterher das eine oder andere ausgesagt wird.

Denn das „*Ist*" selbst, das wir von Gott aussagen, oder sein *Dass* ist, strenge genommen, wie auch schon *Kant* mit seinem bewunderungswürdigen Scharfsinne richtig bemerkt hat, gar kein Prädicat, indem das *Daseyn* allen Prädicaten vorausgeht und zu Grunde liegt. Alles, was Prädicat ist, wird lediglich von dem *Was* der Dinge umschlossen.

Wenn nun selbst noch gegen die Annahme einer *solchen* Realität in Gott Widerspruch erfolgt und daraus fälschlich ein naturalistischer Theismus gefolgert wird, so sind auch hiergegen wieder, abgesehen davon, dass Schelling's Lehre überhaupt auf keinen *blossen Theismus*, sondern auf Begründung des *Monotheismus* gerichtet ist, die Worte aus der Schrift gegen *Jacobi* noch vollgültig zu gebrauchen, wo es (S. 86) heisst: „Diejenigen, welche zu sehr Idioten sind, um das vorhin Bemerkte einzusehen, werden freilich ganz entrüstet, wenn sie merken, dass wir ein nicht-intelligentes Prinzip annehmen, und voll Verdruss, dass sie mit ihrem aufgeklärten Gott nirgends bei der Wirklichkeit ankommen und nicht ein Wort vorbringen können, wenn gefragt wird, wie doch aus einer so ganz klaren und durchsichtigen Intelligenz ein so sonderbar verworrnes (wenn gleich in Ordnung gebrachtes) Ganzes, wie die Welt, habe entstehen können. Voll Aergers hierüber fangen sie an, ihre Gegner als Gottesleugner zu schelten, und legen ihnen die Daumenschraube an, dass sie bekennen sollen: sie seyen Atheisten (oder wie jetzt die Losung von einigen Seiten her lautet: Schelling sei naturalistischer Theist oder versteckter Pantheist), während Leute dieser Sorte doch nur lügen, wenn sie auch von *Gott* reden."

Wie viel überhaupt dazu gehöre, um von Gott in einem anderen, als dem gewöhnlichen oberflächlichen Sinne, zu reden, und dass es hier nicht genüge, die Begriffe von absoluter Persönlichkeit u. s. w. bloss im Munde zu führen, ohne von der Schwierigkeit ihrer wirklichen speculativen Begründung auch nur eine Ahnung zu haben, davon hätte

man schon längst Gelegenheit gehabt sich aus den an Gründlichkeit und Tiefe noch immer unübertroffenen Untersuchungen zu überzeugen, welche *Kant* den hieher gehörigen Fragen gewidmet hat. Welchen hohen Werth auch *Schelling* bis an's Ende seines Lebens auf die Ergebnisse des Kant'schen Kriticismus gelegt hat, wenn er sie auch für unzureichend erklären musste und über sie hinausgeschritten, geht aus seinem Nachlasse bei jeder Gelegenheit hervor. Als eine unleugbare Thatsache hebt er insbesondere an einer Stelle (S. 283) hervor, dass seit Kant's Unternehmen unter den verschiedenen Versuchen, die Philosophie weiter zu führen oder fortzubilden, keiner einer allgemeineren Theilnahme sich zu erfreuen hatte, der nicht in genetischem Zusammenhang mit *Kant* gestanden hätte, indess jeder, der aus der Continuität dieser Entwicklung heraustreten zu können glaubte, damit zugleich sich isolirte und seinem Standpunkt höchstens von Einzelnen Anerkennung erwarb, ohne auf's Ganze oder Allgemeine die geringste Wirkung auszuüben. Es sind aber, fügt *Schelling* hinzu, die zahlreichen Geschichtschreiber, welche die neueste Philosophie seit einiger Zeit gefunden, nichts weniger als im Klaren über den eben erwähnten genetischen Zusammenhang, und diejenigen nicht gerechnet, welche alles Spätere als ein bloss zufälliges, willkürliches und unbegründetes Hinausgehen über *Kant* vorstellen, sind auch die weniger abschliessend urtheilenden wenigstens nicht im Stande, im Gebäude des Kant'schen Kriticismus den bestimmten Punkt anzugeben, an den die spätere Entwicklung sich als eine nothwendige Folge anschloss. Dieser Punkt findet sich, sind *Schelling's* Schlussworte hierüber, meines Erachtens in *Kant's Lehre von dem Ideal der Vernunft*.

Worin besteht nun aber diese Lehre von dem Ideal der Vernunft? *Schelling* hat bekanntlich diese Frage in seiner letzten *„Darstellung der reinrationalen Philosophie"* einer ausführlichen Besprechung gewürdigt oder vielmehr den Vortrag, den er hierüber in der Akademie der Wissen-

schaften zu Berlin im J. 1847 gehalten, da, wo jene Darstellung ihren Anfang nimmt, eingeschaltet.

Er hält sich hiebei lediglich an das dritte Hauptstück der transscendentalen Dialektik in *Kant's Kritik der reinen Vernunft*, welches die Ueberschrift trägt: *„Das Ideal der reinen Vernunft"*, was Hrn. Prof. *Weisse* in Leipzig zu der Bemerkung Anlass gegeben, dass *Schelling* unterlassen habe, jene ältere Abhandlung *Kant's:* „Einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes" zu beachten, in welcher dieser Denker den hier ausgesprochenen Ideen Schelling's ungleich näher getreten sei, als später in der Vernunftkritik. Diese kleine Kant'sche Abhandlung trat bekanntlich zu Königsberg schon im J. 1763 an's Licht, während die erste Auflage der Kritik der reinen Vernunft viel später, im J. 1781 erschienen.

Es hat nun allerdings seine Richtigkeit, dass *Kant* schon in jener Abhandlung die Grundgedanken ausgesprochen, die er später in seinem grösseren unsterblichen Werke in ihrem ganzen Umfange noch weiter entwickelte, und dass er dort in mehr als Einem Punkte den Schelling'schen Ideen bereits sehr nahe kommt. Schon die Ueberschriften der einzelnen Abschnitte, die uns hier begegnen, geben bedeutsames Zeugniss hievon, wie z. B. die folgenden: „Das Daseyn ist gar kein Prädicat oder Determination von irgend einem Dinge — das Daseyn ist die absolute Position eines Dinges und unterscheidet sich dadurch auch von jedem möglichen Prädicate, welches als ein solches jederzeit bloss beziehungsweise auf ein ander Ding gesetzt wird — die innere Möglichkeit aller Dinge setzt irgend ein Daseyn voraus — alle Möglichkeit ist in irgend etwas Wirklichem gegeben — es existirt ein schlechterdings nothwendiges Wesen u. s. w.

Der Beweis für die zuletzt angeführte These wird hier (S. 23—24) von *Kant* folgendermassen geführt: „Alle Möglichkeit setzet etwas Wirk-

liches voraus, worin und wodurch alles Denkliche gegeben ist. Demnach ist eine gewisse Wirklichkeit, deren Aufhebung selbst alle innere Möglichkeit überhaupt aufheben würde. Dasjenige aber, dessen Aufhebung oder Verneinung alle Möglichkeit vertilgt, ist schlechterdings nothwendig. Demnach existirt etwas absolut nothwendiger Weise.“ Diese ganze Schlussfolgerung beruht auf der vorangegangenen Nachweisung (S. 15—16), dass zwar in der Verneinung aller Existenz kein innerer Widerspruch liege, dass es sich aber doch widerspreche, dass irgend eine Möglichkeit sei und doch gar nichts Wirkliches, weil, wenn nichts existirte, auch nichts gegeben wäre, was denkbar wäre, und damit alle Möglichkeit überhaupt verneint würde. Aber man sieht wohl, dass auch hier nur der *Begriff* der Existenz, nicht sie selbst vorausgesetzt und jener lediglich aus dem Begriffe des Möglichen abgeleitet wird, weil der sich widersprechende Satz: dass irgend eine Möglichkeit sei und doch gar nichts Wirkliches, im Grunde nur auf dem hypothetischen Urtheil beruht: *wenn* irgend eine Möglichkeit *ist*, so ist es undenkbar, dass gar nichts Wirkliches sei. Aber die Erkenntniss, *dass* es eine Möglichkeit giebt, wurzelt selbst schon wieder in der Erfahrung, dass es überhaupt etwas Wirkliches giebt. Wir mögen uns also anstellen, wie wir wollen, so kommen wir doch nicht durch blosses Denken von der Möglichkeit zur Wirklichkeit. Diess verhindert aber nicht, uns bis zu der Vernunfterkenntniss zu erheben, dass, wie schon *Kant* in seiner Kritik der reinen Vernunft sagt, — dass, wenn etwas, was es auch sei, existire, so müsse auch eingeräumt werden, dass irgend etwas *nothwendiger Weise* existire. Der ganze Boden, auf dem sich die menschliche Vernunft bewege, sinke, wenn er nicht auf dem unbeweglichen Felsen des Absolutnothwendigen ruhe. Dessenungeachtet sei leicht einzusehen, bemerkt *Kant* ebendaselbst an einer anderen Stelle, dass der Begriff eines absolutnothwendigen Wesens ein reiner Vernunftbegriff, d. i. eine blosse *Idee* sei, deren objective Realität dadurch, dass die Vernunft ihrer bedarf, noch lange nicht bewiesen ist.

Bis zu diesem *Begriffe einer absolutnothwendigen Existenz* überhaupt ist nun *Kant* allerdings schon in jener frühesten Abhandlung hindurchgedrungen, und er sucht darin sogar noch überdiess nachzuweisen, dass, wenn ein solches schlechterdings nothwendiges Wesen existire, es einig, einfach, unveränderlich und ewig, die höchste Realität, ein Geist — mit einem Worte Gott seyn müsse. Aber die deutliche und ganz bestimmte Unterscheidung zwischen der blossen *absoluten Idee* und dem *absoluten Ideal*, und die eigentliche Bedeutung dieses letzteren tritt uns doch erst in der Kritik der reinen Vernunft entgegen. Hier zuerst frägt *Kant* — nicht etwa bloss, wie kommt die Vernunft dazu, alle Möglichkeit der Dinge als abgeleitet von einer einzigen, die zum Grunde liegt, nämlich der der höchsten Realität, anzusehen, sondern auch noch, wie kömmt sie dazu, diese höchste Realität als in einem *besonderen* Urwesen enthalten, vorauszusetzen, die Idee in einem Ideal, als einem besonderen Wesen, zusammenzufassen und zu realisiren, wozu wir doch eigentlich keine Befugniss haben? Dieser zweite Theil der Frage ist es aber auch zunächst, um den es *Schelling* zu thun ist, und darum wendet er hier seinen Blick auch nur auf die Kritik der reinen Vernunft und nicht auf jene frühere Abhandlung, deren er zu dem vorliegenden Zwecke gar nicht bedurfte und die ihm dafür auch nicht genügen konnte.

Denn wesshalb er *Kant* ganz insbesondere preisen zu müssen glaubt, diess ist (S. 283): weil er den Muth und die Aufrichtigkeit hatte, auszusprechen, dass Gott als *einzelner Gegenstand* gewollt werde und nicht die blosse Idee, sondern das *Ideal* der Vernunft sei. Eben diese Seite des Begriffs habe die Philosophie seit *Cartesius* ganz vernachlässigt gehabt, die Seite nämlich, wornach das vollkommene Wesen zugleich den *Stoff*, die *Materie* alles möglichen und wirklichen Seyns enthalten sollte. Dieses Stoffliche aber erfassen wir im *Ideal* — und diesem Ideal habe *Kant* den eindringendsten Scharfsinn und eine Sorg-

fält gewidmet, durch welche die ganze Bedeutung des, wie er ihn nenne, alles bestimmenden Begriffes offenbar geworden.

Zwar (S. 279) schon in der alten Metaphysik wurde nach dem Kanon: *Existentia est singulorum*, Gott als Einzelwesen gedacht, aber da es sich in ihr bloss um das *Daseyn* Gottes, nicht um seinen *Begriff*, den sie aus der Ueberlieferung nahm, handelte, so kam man damit auch nicht über das *blosse Einzelwesen* hinaus. Mit *Descartes* aber wendete sich die Sache: Gott sollte existiren, *weil* er das vollkommenste Wesen ist. Hier war also nicht mehr die *Existenz* der *terminus a quo*, sondern ein *blosser Begriff*, der des vollkommensten Wesens, war an die Spitze gestellt, ein Begriff, für welchen *Malebranche* (S. 272) auch den Ausdruck des *Seyenden* gebrauchte, wodurch, wie *Schelling* hiezu bemerkt, ein wichtiger Schritt geschehen, wenn gleich *Malebranche* selbst nicht dessen Bedeutung erkannte.

Schelling sagt (S. 273): „Recht verstanden und im ganzen Umfang erfasst (wie es freilich nicht geschehen), war dieses, dass Gott das *Seyende* ist, der wichtigste Schritt, die grösste Einsicht gewesen, mit der allerdings ein Wendepunkt eintreten konnte, inwieferne man hiermit aufgegeben hatte, Gott als *blosses* Einzelwesen zu wollen, womit sich, wie gesagt, die Beweise der früheren Metaphysik zufrieden gestellt hatten. Gott *kann* nicht blosses Einzelwesen seyn (es ist diess, wir bitten es wohl zu bemerken, ein sehr bedeutsames und inhaltschweres Wort *Schelling's*), und der Gott, der nicht das Seyende wäre (mit andern Worten, der nicht ausser seinem *Dass* auch noch ein *Was*, das *Was* seiner Allmöglichkeit umfasste), könnte auch nicht Gott seyn; für das blosse Einzelwesen gibt es keine Wissenschaft.“ Womit *Schelling* nichts anderes sagen will, als: was überhaupt nicht denkbar ist, nämlich ein blosses Einzelwesen, dem nicht auch zugleich etwas Allgemeines, der Vernunft Erfassbares inhärirte, das kann auch kein Gegen-

stand der Wissenschaft seyn. „Aber nicht bloss zu der Wissenschaft", fügt *Schelling* hinzu, „auch zum Gefühl, ist anders Wahrheit in ihm, hat Gott nur dadurch ein Verhältniss, dass er das *allgemeine* Wesen ist. Freilich nicht das Seyende im abstracten, sondern im bestimmungsvollsten Sinn, das Seyende, dem nichts fehlt, was zum Seyn gehört, das *vollendet* Seyende, *τὸ παντελῶς ὄν*, wie es *Platon* genannt hat."

In Ansehung dieses Begriffs des *Seyenden* können wir uns nicht klar genug machen, was *Schelling* eigentlich darunter versteht, und in welchem ganz bestimmten Sinne er ihn gebraucht, wenn es uns gelingen soll, den hieran geknüpften Erörterungen durchgängig mit dem wahren Verständnisse zu folgen.

Schelling betrachtet es, wie wir eben gehört, als höchst bedeutungsvoll, dass *Malebranche* den Cartesischen Begriff der Vollkommenheit auf den des *Seyenden* zurückgeführt habe, da nämlich, wo er von Gott sagt: er ist mit Einem Wort *das Seyende (il est en un mot l'Être)*. Auch dem, was *Schelling* unter dem *Seyenden* versteht, entspricht, wie er selbst bemerkt, ganz das französische *l'Être*. Aber *Schelling* legt diesem *Seyenden* des *Malebranche* nur insoferne eine Bedeutung bei, als anzunehmen ist, dass er darunter nicht das Seyende in jenem völlig unbestimmten generischen Sinne verstanden habe, wornach es das *ens omnimode indeterminatum* der Scholastiker wäre. Denn mit diesem, sagt er, ist schlechterdings nichts anzufangen. Aber auch bei *Malebranche* bleibt es bei der blossen Behauptung, dass Gott das Seyende, oder, wie er einmal auch noch sagt, das *alles* Seyende sei. Und selbst die an sich ganz richtige Unterscheidung (S. 274—75) zwischen etwas in Gott, was schlechterdings inparticipabel ist, nämlich sein reines *Ist*, seine absolute Substanz, und dem, was in ihm für die Creaturen participabel ist, nämlich das Seyende, seine Allmöglichkeit, selbst diese einmalige Unterscheidung, der wir bei *Malebranche* begegnen, bleibt, wie *Schelling* hiezu bemerkt, völlig unfruchtbar und unbenützt zu einem Begreifen der Welt.

Nichts desto weniger ist (S. 276) die Bestimmung, dass Gott das *allgemeine Wesen* ist, zu welchem *Descartes* den Anlass gegeben, und die durch den krankhaft frommen *Malebranche* (wie *Schelling's* Worte sind) nur schwach vertreten war, von grossem Gewichte, und sie musste sogar, um zu ihrer dauernden Geltung zu gelangen, von *Spinoza* zum alles verschlingenden, Wissenschaft und Religion gleicherweise verzehrenden Dogma erhoben werden.

Spinoza sagt (S. 275—76): Gott ist die allgemeine, die unendliche Substanz, ganz wie wir sagen (*Schelling* nämlich): Gott ist das Seyende. Aber indem der Sinn hievon kein anderer ist, als Gott hat kein von seinem die Substanz-Seyn absonderliches Seyn, so ist hiermit auch der Begriff des *vollkommensten* Wesens verschwunden; denn die beiden göttlichen Attribute des unendlichen Denkens und der unendlichen Ausdehnung sind bloss aus der Erfahrung genommen, nicht durch das reine Denken gewonnen. Alle Unterscheidung zwischen dem *Dass* und dem *Was* Gottes ist hiermit aufgehoben. Denn Gott ist nach *Spinoza* nicht bloss das allgemeine Wesen, sondern er ist *nichts anderes*, er ist *nur* das Seyende (S. 280). Es hätte also des Gebrauches des besonderen Namens „Gott" hier gar nicht bedurft (S. 275), und insoferne, aber auch nur in diesem Sinne, war *Spinoza's* Lehre allerdings Atheismus (S. 280).

Der Begriff des vollkommensten Wesens, der auf diese Weise bei *Spinoza* seinem selbstständigen Sinne nach völlig untergegangen war, erhielt, wie *Schelling* im weiteren Verlaufe (S. 279) bemerkt, durch *Leibnitz* wenigstens dem *Ausdrucke* nach eine nicht unerhebliche Verbesserung, indem dieser, gleich *Giordano Bruno*, statt: das vollkommenste, oder gar das unendliche Wesen zu sagen, es das *absolute Wesen* da nennt, wo er *Malebranche* gegen die Missdeutung des von ihm unvorsichtig gebrauchten Ausdruckes: *l'Être en général* in Schutz nimmt und die Ueberzeugung ausspricht, dass derselbe darunter kein vages

und ganz unbestimmtes Seyendes, sondern das absolute Wesen *(l'Être absolu)* verstanden habe. In diesem absoluten Wesen konnte wenigstens, wie *Schelling* (S. 279) hinzufügt, das vollendet-, also das *beschlossen*-Seyn und der durchgängig bestimmte Inhalt dieses Wesens angedeutet seyn, obgleich auch hiermit nichts eigentlich für die wahre Erkenntniss gewonnen war, wie denn überhaupt nach *Schelling's* Dafürhalten (S. 281), vom höheren Standpunkt seit *Descartes* Versuchen bis zu dem durch *Kant* bewirkten Umschwunge in allem eher Stillstand als Fortschritt gewesen, und insbesondere durch *Spinoza* (S. 277), indem er die Unbeweglichkeit des Prinzips aussprach, eigentlich kein anderes System übrig gelassen worden, als das eines absoluten wissenschaftlichen Quietismus, der übrigens noch wohlthätig erscheinen könne gegenüber den blinden Bestrebungen eines vergeblich ringenden Denkens, wenn er gleich dem Denken eine Verzichtleistung auferlege, der es sich seiner Natur gemäss nicht unterwerfen könne.

Um was es also *Schelling* nach dem Bisherigen vor allem zu thun, diess ist, wie man sieht, die Feststellung des Begriffes des *Seyenden* in jenem *absoluten Sinne*, in welchem es als ein in sich beschlossenes, vollkommenes sich erfassen lässt, als das Seyende, von dem wir schon früher das Schelling'sche Wort (S. 273) citirten, dem nichts fehlt, was zum Seyn gehört, das *vollendet* Seyende, τὸ παντελῶς ὄν, wie es *Platon* genannt hat, wobei aber, wie wir hinzufügen zu müssen glauben, noch nicht entfernt an das in der Wirklichkeit Seyende gedacht werden darf, sondern nur an das im reinen Denken, in der Idee gesetzte. Denn wir wollen vorher erkannt haben, *wie allein* wir uns dasjenige Seyende denken können, das dem absoluten *Prius* zukommt, *wenn* überhaupt ein solches existirt, was nicht wieder durch blosses Denken, sondern nur erfahrungsmässig erkannt werden kann.

Auch schon *Cartesius* wollte einen solchen im reinen Denken gesetzten Anfang, aber der unvollkommen verstandene Anfang, sagt *Schel-*

ling (S. 273), liess den wahren Fortgang nicht finden und blieb für die Wissenschaft selbst ohne Folge. Gott ist das *Seyende* (in dem bestimmten Schelling'schen Sinne) sagt daher nicht eigentlich: Gott *Ist;* es ist kein Existentialsatz, sondern ein blosser Attributivsatz. Aber dieses das- *Seyende*-seyn ist auch ein Seyn, nur eben nicht das Seyn Gottes *überhaupt,* wie *Descartes* es durch das sogenannte ontologische Argument bewiesen haben wollte, sondern eben nur das im reinen Denken gesetzte; wir können es auch, sind *Schelling's* weitere Worte, das reine Vernunftseyn oder das in die *Idee* eingeschlossene Seyn Gottes nennen; denn das Seyende als das schlechthin Allgemeine ist nicht *eine* Idee, sondern die Idee schlechthin, die *Idee selbst**). Soweit also Gott nur das Seyende ist, soweit *Ist* er auch nur in der Idee, — ewig, aber nur in dem Sinn, wie wir auch im reinen Denken gesetzte Wahrheiten ewige nennen.

Schelling will damit sagen: wir sind noch lange nicht daran, von dem wirklichen Gotte, der erst in der positiven Philosophie zur Erkenntniss gebracht werden kann, zu sprechen, wir haben vor allem uns erst begreiflich zu machen, wie allein das in Gott möglich Seyende sich denken lasse, wenn der Gedanke dieses Seyenden überhaupt auf die Würde einer wahrhaft speculativen Idee soll Anspruch machen können, wenn das unfassliche Seyn — von jeher der schwierigste Punkt für alles Philosophiren — zum fasslichen, begreiflichen gebracht werden soll.

Jenes, das- *Seyende*-seyn (das *Was* in Gott) ist also, fährt *Schelling* (S. 273—74) in seiner Erklärung fort, auch ein Seyn, nicht ein

---

*) Das „*selbst*" bezeichnet also auch hier ganz denselben Gegensatz wieder, wie bei dem „*Seyenden*", das *Schelling* eben so im Gegensatz zu allem, was bloss *Ein* Seyendes, das Seyende *selbst* (m. s. oben S. 4 die Anmerk.) genannt.

Seyn, das *eine* der Vollkommenheiten ist, die in Gott vereinigt sind, sondern das seine *Vollkommenheit selbst* ist; denn das *Seyende* seyn ist eben das Vollkommene, das Vollendete seyn. . . . Wenn aber gesagt wird: Gott ist das Seyende oder das Vollkommene, so haben wir es, fügt *Schelling* im weiteren Verfolge (S. 274) erläuternd hinzu, hier doch nur erst mit der ideellen Unterscheidung beider Begriffe zu thun. Sie verhalten sich vorerst nur wie *Subject* und *Attribut*. Denn „Gott muss schon in seinem das-*Seyende*-Seyn als ein *für-sich*-seyn-Könnendes, Absonderliches" (ein χωριστὸν im aristotelischen Sinn) gedacht seyn.

Und hier, wo sich die unabweisliche Forderung der wenn auch vorerst nur ideellen Position eines solchen *„Absonderlichen"* in Gott einstellt, oder mit anderen Worten, wo wir erkennen, dass das allgemeine Wesen nur Attribut eines Subjects und zwar eines absoluten Subjects seyn kann, wird uns auch klar werden, von welcher Bedeutung es war, dass *Kant*, über die willkürliche, völlig unberechtigte Cartesische Ableitung der nothwendigen Existenz Gottes aus dem blossen Begriffe des vollkommensten Wesens (S. 283) sich erhebend, zuerst zeigte, dass (S. 284) es eine aus der Vernunft selbst folgende und zu jeder verstandesmässigen Bestimmung der Dinge unentbehrliche Idee sei, die sich unwillkürlich zum Begriff eines solchen Wesens (das nothwendig existirt) fortbestimmt, womit freilich nicht die *Existenz* desselben (die überhaupt nicht *a priori* bewiesen werden kann), aber doch wenigstens dessen *Vorstellung* zu einer nothwendigen und natürlichen wird.

Schelling geht nach diesen Bemerkungen (S. 284 ff.) auf die eigentliche Lehre *Kant's* von dem *Ideal der reinen Vernunft* über, und sucht ihre wesentlichsten Momente in einer sie zugleich erklärenden Entwicklung zusammenzufassen. Dass es nicht so leicht sei, ihren wahren Sinn und Zusammenhang zu begreifen, wird jeder finden, der die Schelling'sche Darstellung mit dem hierauf bezüglichen Capitel in der Kritik der reinen

Vernunft vergleicht. Auch bei *Kant* nicht minder, wie bei *Schelling*, begegnen wir überall einer Tiefe der Gedanken, die so leicht und so schnell ergründet zu haben, wie sich Manche wohl einbilden, nur auf einer Täuschung und Unkenntniss bezüglich der wahren Schwierigkeiten beruht. Nichts lehrt uns in der That diese Schwierigkeiten besser erkennen, als wenn wir dem mühevollen Wege folgen, den *Kant* eingeschlagen, um zu zeigen, „wie die Vernunft dazu komme, alle Möglichkeit der Dinge als abgeleitet von einer einzigen, die ihr zu Grunde liegt, nämlich der der höchsten Realität, anzusehen und diese sodann, als in einem besonderen Urwesen enthalten, vorauszusetzen.“

Nur um die *Möglichkeit* einer solchen höchsten Realität und um die blosse Voraussetzung eines besonderen Urwesens als Quelle dieser möglichen höchsten Realität ist es also *Kant* zu thun, nicht um die Wirklichkeit desselben, die die Vernunfterkenntniss übersteigt. Hätte *Kant* einfach sich die Voraussetzung verstattet, dass der Inbegriff aller Möglichkeiten *sei*, so würde es, wie *Schelling* (S. 284) bemerkt, genügt haben, sich klar zu machen, dass überhaupt ein solcher Inbegriff aller Möglichkeit nichts für sich *seyn* Könnendes sei. Denn da dieser Inbegriff nach Kant's eigenem Ausdruck die blosse Materie, der blosse *Stoff* aller besonderen Möglichkeit ist, so ist er von der Art dessen, was nach *Aristoteles* nie für sich, sondern nur von einem anderen zu sagen ist. Sollte er (dieser Inbegriff aller Möglichkeit) *seyn*, so müsste *etwas* seyn, von dem er gesagt würde, und dieses Etwas könnte nicht wieder blosse Möglichkeit, dieses müsste seiner Natur nach Wirklichkeit, und könnte daher auch nur Einzelwesen seyn.

Allein *Kant*, wie gesagt, macht gar nicht die Voraussetzung, dass der Inbegriff aller Möglichkeit *sei* (S. 285). Er setzt nicht die Wirklichkeit selbst voraus, sondern legt nur den *Begriff* dieser Wirklichkeit seinem Ideal der reinen Vernunft zu Grunde, hiebei sichtlich geleitet

von den schon in seiner früheren kleinen Schrift über den einzig möglichen Beweisgrund für das Daseyn Gottes entwickelten Gründen, dass alles Mögliche den Begriff eines Wirklichen voraussetze. Dass aber der Begriff dieses Wirklichen nur in dem Begriffe eines *Einzelwesens* seine letzte Wurzel haben könne, diese Erkenntniss sucht er durch den transscendentalen *Grundsatz der durchgängigen Bestimmung* zu vermitteln, der sich von dem bloss logischen Grundsatz der Bestimmbarkeit eines Begriffes, wornach jedem Begriffe von zwei contradictorischen Prädicaten nur eines zukommen kann, unterscheidet, indem er sich nicht auf die *formelle* Möglichkeit eines *Begriffes,* sondern auf die *materielle* Möglichkeit der *Dinge* bezieht und dahin lautet: dass jedem Dinge von allen möglichen Prädicaten, *sofern sie mit ihren Gegentheilen verglichen werden,* nothwendig eines zukommen *muss.* „Ein jedes Ding (S. 284) wird entweder körperlich seyn oder nicht seyn, wenn körperlich entweder organisch oder unorganisch u. s. w. Hier werden also nicht Begriffe unter sich bloss logisch, sondern *das Ding selbst* mit der *gesammten Möglichkeit,* mit dem Inbegriff aller Prädicate verglichen, welcher die nothwendige Voraussetzung jeder Bestimmung ist." Diess will nichts anderes sagen, als: jedes Ding ist nur durch den durchgängig bestimmten Antheil erfassbar, den es an der gesammten Möglichkeit der Dinge hat, und da dieser Antheil immer nur einen Theil, nicht das Ganze, die Totalität der Möglichkeit umfasst, so setzt natürlich der blosse Theil ein Ganzes voraus. Wir können uns also der Idee dieser Totalität nicht entschlagen; denn wir können kein Ding, kein Individuum vollständig bestimmen, wenn wir es nicht aus allem Möglichen nach seiner eigenthümlichen Bestimmung herausheben können, also alles andere, was ihm nicht *wirklich* zukömmt, ausschliessen.

Aber zu den Bestimmungen eines Individuums gehört auch sein *Seyn,* seine *Existenz.* Sobald ein Einzelwesen *ist,* ist sein *Nichtseyn* nothwendig ausgeschlossen. Da wir uns nun kein Einzelwesen anders

als durchgängig, mithin auch durch sein *Seyn* bestimmt denken können, diese durchgängige Bestimmung jedoch die Idee einer Allmöglichkeit voraussetzt, so müssen wir auch dieser Allmöglichkeit ein *Seyn,* d. h. dem Prädicate hievon ein Subject zuschreiben, und insoferne die Allmöglichkeit jede Einschränkung ausschliesst, so kann dieses Seyn nur als das vollkommenste, das allerrealste, und weil es zugleich durchgängig bestimmt ist, nur als *Einzelwesen* und zwar als das *höchste Einzelwesen,* als das alle anderen Wesen oder Möglichkeiten (S. 286) nicht *unter* sich, sondern *in* sich begreifendes Wesen gedacht werden. Und ein solches allein durch die Idee bestimmtes absolutes Einzelwesen wird nun, wie *Kant* sagt, mit Recht das *Ideal der Vernunft* genannt werden können, wenn es uns gleich (S. 286) in Ansehung der *Existenz* eines Wesens von so ausnehmendem Vorzug in völliger Unwissenheit lässt. Denn die Fortbestimmung der Idee zum Ideal ist wohl eine natürliche, aber doch illusorische. Der Fortgang ist einerseits ein natürlicher und kein ganz willkürlicher, insoferne der an sich völlig unbestimmte Begriff alles Möglichen durch successive Ausscheidung alles bloss Abgeleiteten und aller Einschränkungen und Negationen bis zu dem Ursprünglichen, Vollkommenen und schlechthin Positiven sich läutert und zuletzt nur das übrig behalten und in Einem Gedanken zusammengefasst wird, was wahrhaft *zum Seyn gehört* und ohne das es gar nicht gedacht werden könnte. Dieser ganze Fortgang von der Idee zum Ideal ist aber andererseits nichts destoweniger ein illusorischer. Denn der Inbegriff alles Möglichen, dessen wir zur durchgängigen Bestimmung eines Dinges bedürfen, ist ein blosser Begriff, den wir niemals *in concreto* seiner Totalität nach darstellen können, er ist kein besonderer Gegenstand, sondern eine blosse Idee, mithin ohne objective Realität. Gleichwohl realisiren wir nicht nur, bemerkt *Kant,* diese Idee, sondern wir hypostasiren und personificiren sie sogar. Wir realisiren die Idee, weil wir (Schelling I. S. 286) uns das, was bloss Inbegriff aller Möglichkeit, als existirend vorstellen, wir hypostasiren sie, weil wir sie zum einzelnen Ding

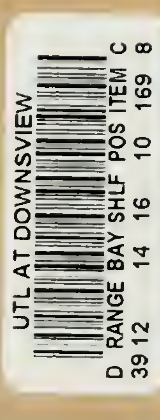
„zuspitzen", und endlich wir personificiren sie, weil wir sie, da eine wirkliche Einheit der Erscheinungen doch nur in einem Verstande zu denken ist, bis zur höchsten Intelligenz erheben.

Der Ausgang dieser ganzen Kant'schen Untersuchung ist also, was die *Existenz* des Ideals der reinen Vernunft anbelangt, allerdings ein unbefriedigender. Dessenungeachtet, bemerkt *Schelling* (S. 286), lasse sich *Kant* nicht abhalten zu zeigen, was mit einem solchen Wesen zu erreichen stünde, wenn wir auch nur berechtigt wären, es als „Hypothese" anzunehmen. Freilich komme er dabei, wie er sich auch mühe, nicht über den Inbegriff aller Realität hinaus, den er bloss *für unsere Vorstellung* zu einem durchgängig bestimmten Ding, einem Individuum zusammengezogen, und nicht von Gott wirklich unterscheide, wie auch überhaupt der blosse „Inbegriff aller Möglichkeiten" noch immer ein viel zu weiter Begriff sei, als dass sich mit ihm etwas anfangen liesse. Es frage sich also jetzt, ob (S. 292) dem Begriffe dieses Kant'schen Vernunft-Ideals oder des schlechthin vollkommenen Wesens nicht ein *bestimmterer Inhalt* zu gewinnen sei, als er bei den früheren Philosophen und auch bei *Kant* habe, wiewohl Letzterer in der Behandlung dieses Begriffes seine Vorgänger weit hinter sich gelassen. Und diese Aufgabe ist es denn auch, mit der sich *Schelling* von hier an in seiner jüngsten „Darstellung der reinrationalen Philosophie" zunächst beschäftigt.

Es ist aber hiermit zugleich die Aufgabe desjenigen Theiles des Gesammtsystems *Schelling's* bezeichnet, welchem er den Namen der *„negativen Philosophie"* im Unterschiede von der *„positiven Philosophie"* gegeben. Ueber das *Verhältniss dieser beiden von einander verschiedenen, wenn gleich einheitlich sich ergänzenden Richtungen in der Philosophie,* deren nothwendige Auseinanderhaltung von *Schelling* zuerst nachgewiesen worden, haben wir uns schon in einem früheren akademischen Vortrage (abgedruckt in den Gel. Anzeigen v. J. 1855. No. 11—13) des näheren verbreitet.






UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 12 14 16 10 169 8